



Vakëf: lieux partagés du religieux en Albanie

Gilles de Rapper

► To cite this version:

Gilles de Rapper. Vakëf: lieux partagés du religieux en Albanie. Dionigi Albera, Maria Couroucli. Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée, Actes Sud, pp.53-83, 2009. halshs-00396287

HAL Id: halshs-00396287

<https://shs.hal.science/halshs-00396287>

Submitted on 17 Jun 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Texte paru dans D. Albera, M. Couroucli (éds.), *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*. Arles, Actes Sud (« Études méditerranéennes »), 2009, p. 53-83.

VAKËF : LIEUX PARTAGÉS DU RELIGIEUX EN ALBANIE

Gilles de Rapper

La fréquentation commune de lieux de culte par les musulmans et les chrétiens est un phénomène largement attesté en Albanie. Chaque année, dans le nord du pays, le pèlerinage de Laç à l'église de saint Antoine de Padoue, le 12 juin, attire des milliers de fidèles catholiques, mais aussi musulmans et chrétiens orthodoxes. Amplement médiatisé, il est l'occasion pour les dignitaires religieux des différentes confessions d'affirmer leur bonne entente. Le partage des lieux de culte est en effet présenté comme la manifestation de la tolérance et de la coexistence pacifique qui caractérisent les relations entre les différentes religions présentes en Albanie. Les grands lieux de pèlerinages, comme Laç ou le Mont Tomor, ne sont pourtant pas les seuls à recevoir les dévotions simultanées des musulmans et des chrétiens. Dans un pays où la plupart des régions sont habitées par une population mixte, les pratiques religieuses dans des lieux partagés se rencontrent aussi à une échelle beaucoup plus locale. Le phénomène est particulièrement visible dans le contexte de ce que l'on peut appeler, avec un certain nombre de nuances, le « renouveau religieux » de l'après-communisme. Après une période d'interdiction de la religion entre 1967 et 1990, on constate en effet une fréquentation accrue d'un grand nombre de sites de types divers : églises, mosquées, monastères, mais aussi tombeaux, ruines, sources, pierres, etc. Une notion vernaculaire prend alors un relief particulier, celle de *vakëf*, qui sert à désigner la plupart de ces lieux qui, malgré leur diversité, partagent certaines [54] caractéristiques : ce sont en général des lieux périphériques et marginaux (par rapport aux églises ou aux mosquées de village, par rapport au clergé, par rapport au territoire national) ; ce sont aussi des lieux dans lesquels les pratiques dévotionnelles sont relativement libres.

La récurrence de la notion de *vakëf* dans ce contexte soulève deux questions. La première est celle de la relation étroite que l'observation établit entre les *vakëf* et la

coexistence des musulmans et des chrétiens. Pour certains informateurs en effet, contrairement aux églises et aux mosquées, « les *vakëf* sont pour toutes les religions ». On peut dès lors se demander comment le caractère musulman ou chrétien de la plupart de ces lieux s'articule avec leur fréquentation commune et s'interroger sur les modalités de cette fréquentation. La seconde question est d'ordre historique : on reconnaît en effet dans le mot albanais *vakëf* le mot arabe *waqf*, entré dans les langues balkaniques par l'intermédiaire du turc *vakıf*. Le terme *waqf* relève du registre du droit : il désigne d'abord, dans le droit musulman, un acte juridique par lequel un bien immobilier est rendu inaliénable par son propriétaire et ses revenus attribués à une œuvre charitable. En d'autres termes, c'est un acte de fondation d'une institution charitable, et, de là, le mot en vient à désigner aussi l'institution elle-même. L'institution du *waqf* était très répandue dans l'empire ottoman et elle est donc attestée dans les provinces balkaniques de l'empire¹. En Albanie, comme on le verra, jusqu'à la nationalisation et la collectivisation entreprises par les communistes après la Seconde Guerre mondiale, le mot désigne encore une catégorie de propriété immobilière, celle dont les revenus servent au fonctionnement et à l'entretien des institutions religieuses musulmanes ou chrétiennes. La question est alors celle de la signification et de l'explication de ce glissement sémantique.

Dans un premier temps, je m'attache à cerner la notion de *vakëf* comme une catégorie de l'activité religieuse dans l'Albanie post-communiste. Dans un second temps, je m'intéresse [55] aux modalités de l'interaction entre musulmans et chrétiens dans ces lieux partagés. Le matériel ethnographique provient de deux régions d'Albanie du Sud, dans les districts du Devoll et de Gjirokastër. Il a été recueilli en 1995-96 et entre 2001 et 2005.

Une catégorie de l'activité religieuse dans l'Albanie post-communiste

Mon premier contact avec la catégorie de *vakëf* eut lieu à la fin de l'année 1995, entre Noël et le Nouvel An, lors d'un séjour dans une famille musulmane de Bilisht (Devoll). L'atmosphère festive – en ville comme à la télévision – semblait orienter nos conversations vers le folklore et la religion. Un soir, nous évoquâmes certains lieux de la région, pour la plupart disparus pendant la période communiste, qui passaient toujours pour remarquables : l'église du village de Poloskë, aujourd'hui musulman², avec son icône guérisseuse (« quel que soit l'endroit d'où tu la regardais, elle semblait te fixer des yeux »), le monastère de saint Élie, dans le village mixte de Hoçisht, avec ses quarante chambres, « une pour chaque village du Devoll », l'église Saint-Nicolas, dans le même village, construite

¹ R. Deguilhem (2003), Wakf : dans l'Empire Ottoman jusqu'en 1914. *Encyclopédie de l'islam*² XI, p. 95-101.

² Selon la « statistique ethnologique de l'Épire du Nord » dressée par l'État-major hellénique en 1913, le village de Poloskë abritait 79 « hellènes », c'est-à-dire chrétiens orthodoxes, pour un total de 625 habitants. La Carte des écoles chrétiennes du vilayet de Monastir, éditée en 1909 par l'Instituto geografico de Agostini (Rome), indique pour sa part une église « grecque » dans le village de Poloskë. Le dénombrement effectué par l'armée française en 1918 indique 566 habitants, majoritairement musulmans (J. Bourcart (1922), *Les confins albanais administrés par la France (1916-1920). Contribution à la géographie et à la géologie de l'Albanie moyenne*. Paris, Delagrave, p. 295).

dans les années 1930 avec l'argent de l'émigration et transformée en bâtiment coopératif par les communistes. C'est dans ce même village que se situe le *vakëf* de Satrivaç, « le lieu le plus saint (*i shenjtë*) de la région » et le plus réputé : on y vient, me dit-on, depuis Korçë et même depuis Tirana. [56] « Satrivaç est un *vakëf*³ pour toutes les religions, explique Kujtim, le maître de maison : les orthodoxes, les catholiques et les musulmans y viennent, et même les Tsiganes (*evgjët*) y viennent... — Surtout les Tsiganes, intervient Drita, sa femme ; les gens qui sont malades y passent une nuit et guérissent. Il y a une cuisine annexe avec de quoi cuisiner. Les gens apportent les ingrédients et préparent eux-mêmes leur repas. Il n'y a pas de prêtre, mais trois serviteurs (*shërbëtor*)... — À l'intérieur, continue Kujtim, il y a un miroir magique : quand un vrai croyant y pose une pièce de monnaie, elle reste accrochée au miroir. On y fait un sacrifice (*kurban*) de mouton et on laisse la tête et la peau. » Un peu plus tard, Drita m'explique que la photo de famille encadrée et accrochée dans l'entrée de la maison a été prise l'année précédente à Satrivaç, à l'occasion d'un pique-nique annuel, en été, où toute la famille se réunit. Quelques mois plus tard, en effet, j'accompagne mes hôtes à Satrivaç pour un pique-nique en famille, et je découvre le *vakëf* : un petit bâtiment sans étage, blanchi à la chaux, dont le toit de tuiles est surmonté d'une maigre croix. À l'intérieur, trois pièces ouvrant sur un vestibule, dont l'une, à droite, reçoit la visite des gens qui, en cette matinée du 30 juin, semblent avoir eu la même idée que nous. Au fond de la pièce, sur une table couverte d'un drap, une icône de saint Côme et saint Damien, entourée d'autres icônes plus petites. Le gardien du *vakëf*, lui-même chrétien orthodoxe, confirme ma « découverte » : Satrivaç, le lieu saint vénéré par mes amis musulmans, est une église de saint Côme et saint Damien⁴, occupée et transformée en bureaux par l'armée pendant le communisme et rendue aux fidèles depuis le début des années 1990. Ceux-ci s'y rendent en particulier pour la fête des saints, le 1^{er} juillet. [57] Pourtant, lorsque je fais part de cette découverte à Kujtim, il sourit et répond calmement : « Non, ce n'est pas une église, c'est un *vakëf* ». Ce qui revient à dire, entre autres, que la présence de musulmans n'y est pas du tout déplacée, puisque les *vakëf* sont « pour toutes les religions ».

Entre temps, j'avais rencontré suffisamment de *vakëf* dans les villages du Devoll pour ne pas être surpris par cette réponse : j'avais pris l'habitude de traduire le mot par « lieu saint », indistinctement musulman ou chrétien, en concordance avec l'usage local qui fait de *vakëf* un synonyme de *vend i shenjtë*, « lieu saint⁵ ». En réalité, il ne s'agissait que d'une nouvelle occurrence du mot, appliqué cette fois à une église chrétienne, alors que je l'avais déjà rencontré pour désigner toutes sortes de « lieux saints » : des mausolées, des chapelles, des autels isolés et des pierres percées. À propos d'un autre grand lieu saint du Devoll, celui d'Inonisht, dans le village musulman de Kuç, Drita m'avait montré à quel point la limite entre musulmans et chrétiens, lorsqu'il s'agit de *vakëf*, peut paraître brouillée : « Un *vakëf*,

³ Je conserve dans les propos recueillis dans le Devoll la prononciation locale (*vakëf*) et j'emploie la forme standard (*vakëf*) dans le reste du texte. La forme *vakuf* se rencontre en Albanie centrale.

⁴ Le nom même du lieu atteste cette origine : Satrivaç est une déformation du bulgare *sveti vraci*, « les saints guérisseurs », appellation courante des saints Côme et Damien que l'on retrouve ailleurs dans la toponymie.

⁵ La traduction adoptée ici rappelle l'étymologie commune des mots albanais *i shenjtë* et français « saint », du latin *sanctus*, mais il s'agit plutôt de lieux « sacrés », au sens où l'entend par exemple Alphonse Dupront (A. Dupront (1987), *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*. Paris, Gallimard).

m'expliquait-elle, est comme une mosquée, mais en plus petit : il n'y a qu'une seule pièce, mais il y a tout ce qu'il y a dans une mosquée : des icônes, et toutes ces choses-là. Il n'y a pas de prêtre (*boxhë*), les gens y vont quand ils veulent, comme à l'église (*si në kishë*) ». Une mosquée avec des icônes, où l'on va comme à l'église : c'est ainsi que Drita décrivait un mausolée (*dylbe*) bektachi⁶, situé à quelque distance du *teke*⁷ de Kuç, tous deux détruits pendant le communisme (pour construire une caserne) et à nouveau fréquentés librement dans les années 1990, par [58] les musulmans comme par les chrétiens⁸. Comme l'expliquent des habitants du village musulman de Menkulas (Devoll), qui abrite quatre *vakëf*, « les *vakëf* sont valables pour toutes les religions » ; ce sont des lieux du religieux qui ne sont pas attachés à une seule religion. Ce sont aussi des lieux dans lesquels on peut se rendre à tout moment, sans avoir recours à la médiation d'un spécialiste religieux, une modalité de pratique adaptée à la période communiste ainsi qu'à la période actuelle, caractérisée par la quasi absence de personnel religieux dans les villages.

Les nombreux emplois du mot *vakëf* dans le Devoll et dans d'autres régions du Sud de l'Albanie que j'ai visitées plus récemment contrastent avec la rareté du mot dans la littérature ethnologique au point que l'on peut s'interroger sur le statut de la notion et des lieux auxquels elle se rapporte. Il semble que l'on soit en présence d'une catégorie locale, relevant de la religion « par le bas », qui disparaît dès que l'on adopte un point de vue plus institutionnel. Le *Dictionnaire encyclopédique albanais* (1985) ne rapporte qu'un seul sens, celui de « biens possédés par les institutions religieuses musulmanes⁹ », qui est le sens historique du mot, dérivé de l'arabe *waqf*, « fondation pieuse » ; le dictionnaire précise que le mot s'emploie également pour désigner les biens des institutions chrétiennes, églises et monastères¹⁰. De son côté, le *Dictionnaire de la langue albanaise d'aujourd'hui* (1980) mentionne [59] un autre sens du mot, relevant de « l'imagination mystique religieuse », celui de « lieu saint » (*vend i shenjtë*), sans plus de précision¹¹. Il en est de même dans le champ du savoir ethnologique où, malgré son usage courant dans le Sud de l'Albanie, le mot n'est guère reconnu par les spécialistes des études sur la religion¹². Mark Tërta, auteur de nombreux travaux sur les pratiques et les croyances « populaires », l'utilise à peine. Il ne rapporte que quelques usages locaux, en particulier dans la toponymie, qui, selon lui, ne sont pas toujours compris de la population : certains bois ou forêts sont dits *vakuf* (dans la Malësi de Tërta par exemple), sans lien avec des institutions religieuses existantes ou disparues : on

⁶ La Bektachiyye est une confrérie mystique musulmane bien implantée en Albanie du Sud.

⁷ Établissement d'une confrérie mystique musulmane. Le mot prend la forme *teqe* en albanais.

⁸ Sur le *türbe* et le *teke* de Kuç, très fréquentés dans l'entre-deux-guerres, voir N. Clayer (1990), *L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, p. 340-341.

⁹ A. Buda (1985), *Fjalor enciklopedik shqiptar*. Tiranë, Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, p. 1150.

¹⁰ Cet usage du mot pour les institutions chrétiennes semble apparaître très tôt dans l'administration ottomane, dès la fin du XV^e siècle pour les monastères du Mont Athos. Voir E. Balta (1995), *Les vakıfs de Serrès et de sa région (XV^e et XV^e s.)*. Athènes, Centre de recherches néo-helléniques, en particulier p. 39-47.

¹¹ A. Kostallari (1980), *Fjalor i gjuhës së sotme shqipe*. Tiranë, Akademia e shkencave e RPS të Shqipërisë, s.v. *vakëf*.

¹² R. Elsie (2001), *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture*. London, Hurst & Co., ne le mentionne pas.

les décrit comme des endroits « lourds » (*i rëndë*), lieux de repos des fées et des djinns¹³. Lui-même ne fait aucun lien entre ces lieux appelés *vakëf* et les biens de mainmorte des institutions religieuses. Selon lui, lorsqu'il y a concordance entre un « lieu saint » et la propriété d'une institution religieuse, c'est cette dernière qui s'est approprié un lieu sacré païen préexistant¹⁴. Il lui préfère l'expression *vend i shenjtë*, « lieu saint ». On peut penser que la valorisation du « populaire » comme synonyme d'authentique et de national, commune à la plupart des ethnologies de l'Europe balkanique, s'arrête devant un mot dont l'origine musulmane évidente ne correspond pas à l'idée d'une religion populaire directement héritée du paganisme. L'expression *vend i shenjtë* utilisée par les ethnologues est cependant connue localement, comme on l'a vu, comme un synonyme de *vakëf*, en même temps qu'une autre, celle de *vend i mirë* ou « bon endroit ». Cette dernière expression semble d'un usage ancien : elle est la seule rapportée par Georg von Hahn, au milieu du [60] XIX^e siècle. Le consul autrichien définit le « bon endroit » comme un « heiliger Ort, in der Moschee der Ort um die heilige Nische, aber auch im Freien, wo z. B. jemand geschlafen und stumm oder traub aufgestanden ist »¹⁵. Cette définition est intéressante dans la mesure où la même expression se rapporte à la fois au lieu de culte officiel et à des lieux distingués par une relation particulière au sacré. Dans son livre sur les « coutumes et traditions » de Zagori, une région montagneuse habitée par une population chrétienne et située entre Gjirokastër et Përmet, Evien Peri donne une idée du passage – ou du contact – entre les deux acceptions du mot *vakëf*, bien de mainmorte et lieu sacré. Il écrit, à propos des biens possédés par les institutions religieuses : « En faisaient partie autant les biens immeubles que les biens meubles, biens qui appartenaient aux églises de chaque village comme aux monastères. Ce type de propriété était inviolable. Ces propriétés étaient aussi appelées *vakëf*. On n'y touchait aucune branche d'arbre, pas même une feuille, non seulement parce qu'il s'agissait de la propriété d'une institution sacrée, mais aussi du fait de la tradition qui s'était créée, et qui existe encore de nos jours. Aujourd'hui encore, les villageois de Zagori ne font pas de bois ni de fourrage dans les propriétés des églises et des monastères, ni dans leurs anciennes propriétés. De même, pendant la période de la collectivisation, alors que les biens de ces institutions étaient devenus propriété collective, cette tradition s'est maintenue ; de manière discrète, les villageois ne touchaient pas à ces biens pour leurs besoins personnels ou ceux de leur famille¹⁶. » Si l'on peut concevoir que les biens possédés par les institutions religieuses soient considérés comme inviolables – ce qui explique les emplois métaphoriques de *vakëf* en tant que « sanctuaire », par exemple à propos du territoire national, dès la première moitié du XX^e siècle¹⁷ –, l'auteur semble admettre que [61] cela n'épuise pas la relation particulière que les habitants des villages entretiennent avec les *vakëf*, relation faite d'évitement et rapportée ici à une « tradition ». La « tradition » en question rappelle ce qui est présenté par les ethnologues comme des traces d'un « culte de la

¹³ M. Tirta (2004), *Mitologjia ndër shqiptarë*. Tiranë, Shkenca, p. 58.

¹⁴ M. Tirtja (1976), Survivances religieuses du passé dans la vie du peuple (objets et lieux de culte). *Ethnographie albanaise* Edition spéciale à l'occasion de la Conférence Nationale des Etudes Ethnographiques en Albanie (Juin 1976), p. 49-69, ici p. 66.

¹⁵ J. G. v. Hahn (1854), *Albanesische Studien*. Jena, Friedrich Mauke, III, p. 7 ; voir aussi I, p. 159.

¹⁶ E. Peri (2001), *Zagoria dhe traditat e saj. Monografi*. Tiranë, Albin, p. 119.

¹⁷ T. Dizdari (2005), *Fjalor i Orientalizëmave në gjuhën shqipe*. Tiranë, AIITC, s.v.

végétation¹⁸ ». Elle correspond toutefois à une tendance observée ailleurs en Albanie à identifier certains bois ou arbres isolés comme sacrés. Un responsable des forêts du Ministère de l'Agriculture se demande ainsi, dans un court essai sur la protection des forêts¹⁹, « d'où vient que, dans les lieux sacrés, depuis toujours, les gens ont vu comme signe du caractère sacré et inviolable de ces lieux l'interdiction qui y était faite de couper les arbres ? » Il poursuit en exprimant un sentiment commun en Albanie : « Partout où se dressent de grands arbres anciens, ce qui vient à l'esprit est l'existence d'un lieu sacré. Chez nous, cela donne des situations étonnantes et incroyables, comme par exemple lorsque des musulmans respectent l'ancien bois d'une église, en l'appelant *vakëf*. » Il donne un exemple de ce type de situation dans la région de Dibër, où toutes les forêts du village de Selishtë ont été coupées, à l'exception de celle connue comme « le *vakëf* de l'église », alors même que personne ne se souvient de l'existence de l'église en question. « Lorsque l'État décida il y a dix ans de procéder à des coupes dans cette forêt, la communauté locale, dans sa totalité musulmane, refusa de laisser le Service des forêts souiller les arbres sacrés ». Comme on le voit dans cet exemple²⁰, tous les lieux désignés aujourd'hui en tant que *vakëf* ne sont pas d'anciens biens de mainmorte au sens de *waqf* et la relation entre l'institution [62] ottomane et la catégorie actuelle n'est pas faite que de continuité. Faut-il comprendre que les *vakëf* constituent une catégorie « populaire » de l'activité religieuse, absente de la plupart des textes, y compris des études ethnologiques pourtant orientées, dans l'Albanie communiste, vers la recherche du « populaire » ? Du point de vue de certains informateurs musulmans, le *vakëf* entre bien en opposition avec les autres lieux de culte plus « officiels » que sont les mosquées. Un musulman de Bilisht, professeur de mathématiques reconverti dans le commerce avec la Grèce, raconte en 1996 que la mosquée de la ville, endommagée pendant la Seconde Guerre mondiale, n'a jamais été réparée avant sa destruction complète en 1967, car personne n'y voyait d'intérêt. Il rapporte cela au fait que, dit-il, « les musulmans vont plus dans les *vakëf* qu'à la mosquée. La mosquée est réservée aux grandes cérémonies. Seules les mosquées qui sont joutées d'un *vakëf* sont fréquentées ». À Menkulas, des informateurs musulmans rapportent de même que « en général, on dit que le *vakëf* est plus efficace, plus puissant que la mosquée ».

Avant de désigner, comme aujourd'hui, les lieux du religieux, le mot *vakëf* désigne en albanais un type de propriété. C'est un sens dérivé de celui de « fondation pieuse » tel qu'il était en usage dans l'empire ottoman²¹. Dans ce sens ancien et proche du droit musulman, le mot apparaît encore dans la toponymie albanaise : ainsi dans la ville de Berat, le quartier appelé Vakuf (depuis au moins 1757) doit son nom au fait qu'il a été construit sur une terre *waqf*, et non à la présence d'un lieu sacré²². De la même manière, la région appelée Vakëfe

¹⁸ Tirta, *Mitologjia*, p. 58.

¹⁹ H. Kola (s. d.), Shenjtori i gjelbër, *Albdreams* (en ligne : <http://www.albdreams.com/portal/content/view/557/59>, consulté en mars 2007).

²⁰ D'autres exemples plus anciens sont rapportés par T. Ippen (2002), *Shqipëria e vjetër*. Tiranë, K&B, p. 90 (première publication en 1908) dans la région de Mat où les habitants, musulmans depuis 250 ans, respectent des bois abritant des ruines d'églises catholiques. Le mot *vakëf* n'est pas rapporté par l'auteur.

²¹ Deguilhem, Wakf.

²² A. Sulo (1997), *Qyteti muze i Beratit. Popullsia*. Berat, UEGEN, p. 47 et 49.

(pluriel de *vakëf*), sur les confins du district de Korçë, rassemble aujourd'hui sept villages dont les plus anciens, donnés par le sultan Bayezid II à un bey d'origine locale à la fin du XV^e siècle en récompense pour son rôle dans la prise de [63] Constantinople, ont été transformés par ce dernier en bien *waqf* dès 1503 ; le nom leur est resté, sans relation avec un quelconque caractère sacré de la région²³.

Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale et à la collectivisation entreprise par les communistes, le mot désignait notamment les terres possédées par les institutions religieuses, tant musulmanes (mosquées et *tekke*) que chrétiennes (églises et monastères), ainsi que d'autres biens immobiliers (moulins, ponts, boutiques). Ces biens étaient exploités par l'institution religieuse elle-même ou affermés à des villageois en échange d'une partie (généralement un tiers) de la récolte ou des revenus, dans le cadre de contrats annuels, ou encore mis en vente ou en location au profit de l'institution²⁴. À Sul (Devoll), un informateur se souvient que, jusque dans les années d'après la Seconde Guerre mondiale, la partie haute de l'ancien cimetière situé à l'entrée du village était laissée en pâture (*mera*). « À l'époque de l'année où l'herbe pousse, raconte-t-il, l'espace était divisé en plusieurs parcelles que chacun pouvait louer, au profit de la mosquée. »

Dans son sens de propriété immobilière d'une institution religieuse, le mot appartient surtout au passé : non seulement l'objet qu'il désignait a disparu lors de la collectivisation des années 1950 et 1960, mais il est devenu impensable avec la disparition des institutions religieuses elles-mêmes et la fermeture de tous les lieux de culte en 1967. Il réapparaît cependant de nos jours, dans le contexte de la décollectivisation des terres et de la restitution aux institutions religieuses (autorisées à nouveau depuis 1990) de certains de leurs biens fonciers. Ce retour au sens ancien est pourtant limité, les [64] terres en question étant de préférence désignées par les expressions *pronat e xhamisë/e kishës/e teqesë*, « les propriétés de la mosquée/de l'église/du *tekke* », comme si le mot *vakëf* ne convenait plus dans ce contexte. Une visite dans un *vakëf* de Libohovë, dans le district de Gjirokastrë, en 2005, illustre bien le glissement sémantique qu'a subi le mot depuis la disparition de la catégorie juridique ottomane. Le tombeau (*dylbë*) de Baba Demiri est situé à la périphérie du quartier de Teqe-Fushë, « le *tekke* de la plaine », le plus bas des quartiers de cette ville construite sur les flancs du mont Bureto. Il est alternativement désigné en tant que *teqe*, *vakëf* et *dylbë*. Le mausolée est entouré d'un bois de micocouliers (*çerçem*) qui « forme une couronne » et dont quelques arbres ont été abattus pendant la crise du début des années 1990, avant que des habitants du quartier ne fassent valoir ses liens avec le *vakëf*, qui le rendaient inviolable. Au delà du bois, les prés les plus proches sont loués au profit du *vakëf* et les revenus sont utilisés pour son entretien. Pour mon accompagnateur, habitant du quartier, ces terres ne sont toutefois pas des terres *vakëf* au sens ancien, mais sont « les

²³ A. Dhima (1989), Vështrim antropologjik për zonën e Vakëfeve (Korçë). *Etnografia shqiptare* 16, p. 247-275, ici p. 248. Il s'agit de Ilias bey Mirahor, originaire de Panarit (un des villages du *waqf*) et fondateur de ce qui deviendra la ville de Korçë, sur des terres lui appartenant.

²⁴ Pour une description idéologiquement biaisée mais documentée de l'institution du *waqf* en Albanie, voir L. K. Mile (1984), *Çështje të historisë agrare shqiptare (fundi i shek. XVIII - vitet '70 të shek. XIX)*. Tiranë, Akademia e shkencave e RPS të Shqipërisë, p. 88-102.

terres du *vakëf*» (*pronat e vakëfit*), c'est-à-dire la propriété du tombeau en tant que lieu sacré, plutôt que la propriété d'une institution religieuse. Le mot ne désigne plus ici un mode de propriété, en l'occurrence sur la terre, mais un lieu sacré marqué par un mausolée. On peut signaler aussi, pour illustrer le glissement sémantique, qu'un village comme celui de Vithkuq (Korçë) est connu dès le XVI^e siècle en tant que bien *vakëf*²⁵, alors que le mot ne s'applique plus aujourd'hui à l'ensemble du village et de ses terres, mais seulement à certains lieux sacrés de son territoire, comme l'ancien monastère Saint-Pierre dont nous reparlerons plus loin.

Sans entrer dans plus de détails quant à l'histoire du mot, on peut se demander dans quelle mesure les emplois actuels du mot *vakëf* ne sont pas liés à la disparition de l'objet juridique – la propriété des institutions religieuses –, conséquence [65] de la sécularisation de la société albanaise et de la collectivisation des terres qui laissaient le mot disponible pour d'autres usages. D'une certaine manière, comme on va le voir, la désignation des lieux de culte détruits en tant que *vakëf* laisse penser que ces nouveaux usages font de *vakëf* une qualité acquise par l'abandon.

Le passage en revue des différents types de lieux qui reçoivent la désignation de *vakëf* nécessite de distinguer, dans un premier temps, les emplois chrétiens des emplois musulmans, dans la mesure où le mot semble plus fréquent chez les premiers. Dans l'ensemble de ces emplois cependant, on note la récurrence des désignations de lieux caractérisés par la mort ou par la ruine. Comme on l'a vu, chez les musulmans, le mot désigne souvent des tombes ou des mausolées où sont conservés les restes d'hommes connus pour leurs qualités religieuses et humaines²⁶. On trouve ces tombes dans de nombreux villages, ainsi qu'en ville. Les modèles les plus simples sont appelés *varr*, « tombe ». Il s'agit de tombes isolées et entourées d'une clôture ou d'un muret dans lequel est aménagée une niche où l'on allume des cierges et où l'on dépose éventuellement un peu d'argent. L'identité du mort n'est pas toujours connue : le *vakëf* est alors désigné par son emplacement dans un quartier particulier ou par son environnement physique ainsi que par ses pouvoirs, chaque *vakëf* ayant une « puissance » (*fuqi*) propre, notamment dans le domaine de la guérison. En général, comme on le verra, on ne construit pas d'habitations à proximité de ces tombes. On trouve également des mausolées, appelés dans le Sud de l'Albanie *dylbe*, déformation du turc *türbe* (conservé dans l'albanais *tyrbe*), ou plus rarement *mekam*. Ce sont des constructions couvertes qui renferment une ou plusieurs tombes (ou parfois des cénotaphes) appelées *mezar*. L'identité du mort est en général connue, même si son origine et son histoire le sont moins : il [66] s'agit fréquemment de fondateurs ou de responsables d'une communauté locale. À Lazarat (Gjirokastër), le responsable bektachi désigne le mausolée du cimetière comme étant la « *dylbe* du derviche Hyseni²⁷ » tandis que, en contrebas et signalée par un chêne, il indique une simple tombe comme étant le « *varr* du derviche », illustration de la distinction entre le mausolée connu par un nom et la tombe

²⁵ Mile, *Çështje të historisë agrare shqiptare (fundi i shek. XVIII - vitet '70 të shek. XIX)*, p. 91-92.

²⁶ Des tombes de prêtres chrétiens peuvent également être désignées en tant que *vakëf* par les musulmans.

²⁷ Il s'agit, d'après le même informateur, de Hysen Gjini, originaire de Lazarat, qui fut derviche du *teke* de Gjirokastër avant de revenir à Lazarat pour y mourir vers 1970.

anonyme. Pour certains informateurs, *dylbe* est un synonyme de *vakëf* et beaucoup de mausolées ne sont effectivement désignés qu'en tant que *vakëf*, leur caractérisation en tant que *dylbe* étant secondaire. Pendant le communisme, beaucoup de ces tombes ont été détruites ou fermées, ou encore attribuées à un autre usage²⁸. Certaines ont été reconstruites depuis, comme celle de Baba Zeneli à Lazarat dès 1991 : elle avait été détruite pendant le communisme, « par certaines personnes du village, les gens du Parti, qui sont morts peu après », précise le responsable. En dehors de ces tombeaux, les *tekke* bektachis sont souvent désignés en tant que *vakëf*, en partie parce qu'ils sont le plus souvent associés à de tels tombeaux qui peuvent être dans l'enceinte ou à l'écart du *tekke*. À l'inverse, certaines *dylbe* sont appelées *tekke*, aujourd'hui improprement, parce que le *tekke* en question a été détruit et qu'il ne reste que la *dylbe*. Dans le village de Lazarat par exemple, ce qui est désigné comme le *tekke* bektachi se compose en réalité d'une *dylbe*, celle de Baba Zeneli, reconstruite en 1991, et d'un bâtiment de réunion, en reconstruction en 2005. C'est ce bâtiment qui est appelé *vakëf* par le responsable du *tekke*. Enfin, les musulmans emploient le mot *vakëf* pour désigner certains [67] lieux de culte chrétiens, en particulier ceux qui sont réputés pour leur pouvoir de guérison, souvent des monastères ou d'anciens monastères. Des chapelles ou oratoires chrétiens entrent également dans cette catégorie, surtout lorsque, comme on le verra, ils sont associés à des ruines. À Libohovë, à l'emplacement d'un quartier abandonné, se dresse une petite chapelle qu'un berger musulman me décrit comme un *vakëf*. « C'est un habitant du quartier d'à côté, parti en Grèce ou en Amérique, qui l'a bâtie, il y a quatre ou cinq ans, parce que l'endroit était connu comme *vakëf* : il y avait un figuier et de vieilles pierres. » Il croit savoir que l'endroit s'appelle Spiro²⁹. Dans ce cas, la chapelle matérialise et signale l'existence du *vakëf*. Il ajoute qu'il existe un autre *vakëf* non loin de là : il s'agit d'une grande maison, ancienne église transformée en habitation pendant le communisme.

Dans l'ensemble de ces cas, pour les musulmans, le *vakëf* se distingue de la mosquée comme lieu de culte, voire s'y oppose : une mosquée en elle-même n'est pas un *vakëf*. La même distinction se retrouve dans les emplois chrétiens. Le mot ne s'applique jamais à l'église centrale du village, toujours appelée *kishë*, « église ». Il s'applique au contraire aux chapelles ou petites églises (*parakishë*, *kishkë*, *vakëfke*) qui bordent en général le territoire du village et qui, contrairement à l'église centrale, sont associées à une famille ou à un événement particulier. Le mot *vakëf* s'applique aussi à des églises ou à d'anciens monastères³⁰ fréquentés lors de pèlerinages ou réputés pour leur pouvoir de guérison, particulièrement lorsqu'ils sont également fréquentés par les musulmans : d'une certaine manière, du point de vue chrétien, le *vakëf* est souvent associé à une pratique ou une fréquentation musulmane. Il est révélateur qu'un auteur chrétien décrivant les églises et

²⁸ Un ancien persécuté raconte que dans les années 1960 sa famille fut envoyée en exil intérieur (*internim*) à Kaninë (Vlorë) : « Mon frère Skënder, avec ses quatre enfants en bas âge, fut logé dans le *türbe* du Sheh, sans électricité et sans eau, tandis que nous autres fûmes installés dans un poulailler effondré ». B. Sulo (1999), *Deri kur me ulërimin e Balilit? Diaspora Shqiptare* 5, p. 29-31, ici p. 30-31.

²⁹ C'est-à-dire saint Spiridon.

³⁰ Il faut préciser que le mot *manastir* s'applique toujours, dans les régions en question, à des monastères qui ne sont pas en activité et dont le plus souvent seule subsiste l'église.

monastères existant ou ayant existé à Voskopojë (Korçë) utilise le mot *vakëf*, parfois avec des guillemets, pour ceux qui [68] sont notoirement fréquentés par les musulmans des villages voisins³¹. Là encore, le mot désigne des lieux distincts de l'église ou des lieux périphériques qui appellent d'autres pratiques. C'est le cas pour le monastère de saint Jean Prodrome, dont nous reparlerons, qui non seulement est situé en dehors du village, au delà de la rivière et au milieu des pins, mais se distingue des autres lieux de culte de Voskopojë par sa fréquentation : « Les bâtiments qui entourent la charmante église sur trois côtés, écrit le même auteur, les nombreuses chambres, les caves, les étables, les fontaines, la cuisine et le four témoignent d'une importante fréquentation par les fidèles (*besimtarët*), mais aussi, étonnamment, par les infidèles mahométans (*të pabesët muhamedanë*) que le *vakëf* accueille comme s'ils étaient ses fils³² ». L'auteur ajoute, dans une évocation du « caractère interconfessionnel (*ndërfetar*) » de l'endroit qui conviendrait à bien d'autres *vakëf* de la région : « Un petit monde là-haut dans la montagne, clos et calme, ne connaît qu'un seul pouvoir, Dieu, [...] et sert l'homme quel qu'il soit³³ ».

On note également une tendance à désigner comme *vakëf* des lieux qui ne sont pas périphériques, sur le plan spatial, mais d'où la religion « officielle », musulmane ou chrétienne, s'est retirée ou qui ont été abandonnés ou détruits. Ainsi, le *vakëf* ne s'oppose pas toujours à la mosquée de la même manière. La mosquée de Bilisht était peut-être peu fréquentée avant sa destruction en 1967, comme on le raconte aujourd'hui : il n'empêche que dans les années 1990 son emplacement était marqué et connu en tant que *vakëf*. Personne ne l'avait occupé pour y construire une habitation, et une niche était aménagée sur le sol pour accueillir les cierges et les offrandes en argent. Il ne s'agit pas d'un exemple isolé : tout ce qui est connu comme ruines ou emplacement d'un lieu de culte détruit est susceptible de recevoir l'appellation de *vakëf*. [69] Chez les musulmans, c'est le cas des mosquées détruites pendant le communisme, notamment en 1967, qu'il en subsiste des vestiges (comme à Libohovë dans le quartier Bejler où la partie inférieure du minaret, toujours debout, reçoit des offrandes de fleurs et de rameaux) ou non. À Vidohovë (Devoll), dans le quartier dit « de la mosquée », l'emplacement de la mosquée détruite en 1967 est marqué par un tas de pierres. Au milieu d'un espace clôturé a été bâtie une petite construction où les gens allument des cierges et déposent des fleurs. L'endroit est dit *vakëf*. C'est le cas aussi des *tekke* qui, même désertés et ruinés, sont considérés comme *vakëf*. C'est enfin le cas des lieux de culte chrétiens, dont la destruction remonte souvent à une époque plus lointaine, par exemple à l'islamisation d'un village. Il n'est pas rare que, dans les villages musulmans, les habitants gardent la mémoire de l'emplacement de l'église de l'époque chrétienne, qui s'appelle toujours « église » et est considéré comme un *vakëf*. Les anciens cimetières sont pour cette raison considérés eux aussi comme *vakëf*, et la moindre trace de construction y est perçue comme l'emplacement d'une église³⁴. À Miras (Devoll)

³¹ D. Falo (2003), *Tragjedia e Voskopojës*. Tiranë, Shoqata kulturore "Arumunët e Shqipërisë". Voir par exemple p. 29, 123, 182, 205.

³² Ibid., p. 29.

³³ Ibid., p. 29.

³⁴ Lorsqu'il n'y a aucune trace de construction, les tombes peuvent être dites « inconnues ». Dans le village (musulman) de Vinçan, entre Korçë et Voskopojë, des terres nommées *vakëf* abritent des tombes appelées

par exemple, le cimetière, situé sur les hauteurs à l'ouest du village, se trouve près d'un endroit appelé « à l'église » (*te kisha*) où l'on distingue les vestiges d'une construction. Un petit autel, dit *vakëf*, reçoit des cierges et des offrandes. À Libohovë, les musulmans disent honorer, chaque année pour le 15 août, ce qu'ils appellent le *vakëf* de Stojan, qui est l'emplacement de l'église d'un ancien village chrétien détruit par un glissement de terrain à la fin du XIX^e siècle. Chez les chrétiens, les églises [70] en ruine sont également considérées comme des *vakëf*. À Voskopojë, l'église Sainte-Paraskevi, détruite par un incendie en 1975 alors qu'elle était utilisée comme entrepôt de maïs, est un *vakëf*. Son emplacement, à la sortie du village, est marqué par un édicule contenant une icône, au milieu des herbes et des pierres. C'est aussi le cas de certaines églises centrales qui, en tant que telles, ne constituent pas des *vakëf*, mais le deviennent après leur abandon et leur destruction. Dans l'ancien village de Dhambel (Devoll), sur la frontière entre l'Albanie et la Grèce, les ruines de l'église sont considérées comme *vakëf*: elles reçoivent des offrandes de la part des clandestins albanais qui traversent la frontière en passant par l'ancien village. De nombreux villages s'étant déplacés à date relativement récente, l'emplacement abandonné reste connu et celui de l'église, en particulier, est marqué par une petite construction, appelée *konizmë*³⁵, qui en signale le caractère de lieu saint alors même qu'il ne reste plus aucune trace de l'église. C'est le cas par exemple dans un ancien village appelé Manastir, considéré par les habitants de Selckë (Gjirokastër) comme l'emplacement originel de leur village.

Une fois nommées et classées en tant que *vakëf*, certaines de ces ruines sont parfois réinterprétées localement ; on leur prête par exemple, en tant que *vakëf*, des pouvoirs qui n'étaient pas les leurs à l'origine. À l'emplacement du village abandonné de Llaban (Devoll), les habitants du village voisin de Sul parlent d'un *vakëf* constitué de trois pierres formant une table d'une trentaine de centimètres de hauteur, sous laquelle on fait passer les enfants chétifs afin de favoriser leur croissance, une pratique qui rappelle celle des pierres percées décrites par Fredrick Hasluck³⁶, et dont un exemple est connu dans la même région. Le nom même donné au *vakëf*, Sallatash, révèle pourtant une autre origine : *sallatash* est en effet le nom de la table de pierre située dans la cour de la mosquée, sur laquelle on dépose le cercueil pendant le rite funéraire. [71] On peut donc penser que la mosquée de l'ancien village est devenue depuis son abandon un *vakëf*, un lieu sacré doté de certains pouvoirs, qui survit à la disparition du lieu de culte institutionnel et qui marque désormais l'emplacement du village disparu.

Dans tous les cas, le mot *vakëf* désigne des lieux qui sont soit périphériques par rapport au lieu de culte principal du village, église ou mosquée, soit abandonnés en tant que lieu de culte principal. Ce sont des lieux d'où une certaine forme d'activité religieuse s'est

« les tombes inconnues » (*varret e paditura*) dont les habitants du village ne connaissent pas l'origine (G. Hoxha, E. Hobdari (2005), Rapport préliminaire sur les fouilles archéologiques dans l'église Saint-Pierre (Shën Pjetri) à Voskopojë. in M. Durand (dir.), *Patrimoine des Balkans. Voskopojë sans frontières 2004*. Paris, Patrimoine sans frontières, Somogy Editions d'art, p. 121-129, ici p. 127).

³⁵ Du grec *εικόνα*, « icône ».

³⁶ F. W. Hasluck (2000), *Christianity and Islam under the Sultans*. Istanbul, The Isis Press, p. 178-180.

retirée. Plus généralement, ce sont des lieux en relation fréquente avec la mort et la destruction.

Des lieux partagés

Quelques emplois récents et métaphoriques font du *vakëf* un lieu dans lequel sont accueillis des gens de natures différentes, entre lesquels les relations ne sont pas amicales à l'extérieur du lieu sacré, mais qui y trouvent un asile³⁷. De fait, un des traits de la fréquentation des *vakëf* est la rupture avec les inimitiés de la vie quotidienne. « Ici, il faut se respecter les uns les autres », dit une dame de Korçë en visite au *vakëf* de [72] Satrivaç pour la Saint-Côme en 2003. Les *vakëf* sont, en ce sens, des lieux partagés. Afin de saisir comment se fait ce partage et quelles sont les modalités de la fréquentation commune, par les musulmans et par les chrétiens, de la plupart des *vakëf*, il est nécessaire de présenter dans un premier temps les différents types de pratiques associées aux *vakëf*.

C'est en grande partie par les pratiques qui s'y déroulent que l'on peut saisir ce qu'est un *vakëf*. On peut à ce titre distinguer trois types de pratiques : l'évitement, la dévotion en temps ordinaire et la dévotion en temps extraordinaire.

« *Larg vakëfit, larg të vdekurit* », rappelle un informateur de Libohovë déplorant le remploi de blocs de pierre d'anciennes tombes par les habitants du quartier qui construisent de nouvelles maisons : « loin du *vakëf*, loin du mort ». Les *vakëf* et leurs alentours, comme les tombes, ne sont pas destinés à accueillir les activités ordinaires des vivants. En particulier, bâtir sa maison sur l'emplacement d'un *vakëf*, ou en utiliser les pierres, doit être évité, sous peine de malheur³⁸. Dans le village musulman de Menkulas, Bekim raconte qu'il a un lieu sacré (*vakëf, vend i shenjtë*) dans la cour de sa maison. Il en ignore l'origine. En 1978, raconte-t-il, pendant le communisme, il avait besoin d'un terrain pour bâtir sa maison. Comme ce terrain était libre et n'appartenait plus à personne, on lui a proposé de le prendre. Il a d'abord refusé parce qu'il savait que l'endroit était sacré (*i shenjtë*), puis il a accepté parce qu'il n'avait pas le choix. Malgré l'interdiction de la religion, dit-il, les gens continuaient à allumer des cierges (*qiri*) et à jeter du blé (*grurë*). Il a planté un rosier (*trendafil*), là où il pensait qu'était le *vakëf*. Une femme originaire de Tirana, mariée à

³⁷ Dans le commentaire d'un film mettant en scène une petite ville albanaise pendant la Seconde Guerre mondiale (*Dear Enemy*, de Gjergj Xhuvani, 2004), la maison dans laquelle se retrouvent des représentants des différents camps (un soldat italien démobilisé, un partisan et un collaborateur albanaise, un horloger juif et un commandant allemand faisant des visites de courtoisie) est désignée en tant que *vakëf* : un tel rassemblement ne pourrait se tenir à l'extérieur de l'enceinte sacrée de cette maison, dont le propriétaire accueille les uns et les autres indistinctement (http://skenderluarasi.shqiperia.com/shqiptaret_spanje36.php, consulté en mars 2007). Dans un entretien, un colonel de l'armée albanaise évoque le cas de son jeune frère, expulsé de l'école militaire en 1952 pour des raisons politiques, et rapporte les paroles du directeur de l'école justifiant cette expulsion : « Notre armée n'est pas un *vakëf* et n'a pas à accueillir les fils de l'ennemi » (Souvenirs du colonel Xhemal Imeri, *Panorama*, 3 août 2004, p. 12-13, disponible en ligne : <http://www.panorama.com.al/20040803/faq12/2.htm>, consulté en mars 2007).

³⁸ Tirtja, *Survivances religieuses*, p. 59-60.

Menkulas dans le lignage (*soj*) de Bekim, a vu en rêve où se trouvait l'endroit exact. Elle est alors arrivée un jour à la maison avec un bâton (*shkop*) et l'a planté à peu de distance du rosier. Pendant l'été 1995, Bekim a construit à cet endroit un petit édifice, comme cela se fait en Grèce, avec une niche pour [73] recevoir une icône et un toit surmonté d'une croix, nouvelle illustration du brouillage de la limite confessionnelle qui caractérise la notion de *vakëf*. Les gens viennent y allumer des cierges et laissent de l'argent. Cet argent, Bekim l'utilise pour l'entretien du *vakëf*. Lors de notre visite en mars 1996, il avait l'intention de construire une clôture pour que les enfants et les poules n'y viennent pas. Il est en effet dangereux d'approcher un *vakëf* ou d'y entrer si l'on n'est pas animé de bonnes intentions ou si l'on n'a rien à y faire. À Menkulas, au moment où nous nous rendons dans la cour de la maison de Bekim, un de ses amis précise que l'acte d'allumer le cierge doit être fait *me shpirt*, « avec sincérité », sous peine de conséquences fâcheuses. Dans le même village, la mosquée, détruite en 1967 et à l'emplacement de laquelle se dresse aujourd'hui l'école, était attenante à une *dylbe*. Celle-ci se rappelle parfois au souvenir de ceux qui oublient le caractère sacré du lieu. « À cet endroit, raconte un informateur, quatre hommes, dont mon grand-père, et une femme ont été enterrés. Ils faisaient partie des gens importants du village. Pendant le communisme, les *mezar* ont été détruits par le Parti et les ossements ont été emportés au cimetière. Mais la femme apparaît toutes les nuits à mon épouse ; elle demande à ce qu'ils soient libérés. » Aujourd'hui, une des salles de classe de l'école est toujours considérée comme *vakëf*. Un père de famille raconte qu'un jour, en 1994, son fils, en avance à l'école, est entré dans cette salle pour y étudier. « Deux hommes, tout habillés de blanc, sont alors sortis du sol et lui ont dit que l'endroit était sacré et qu'il devait le quitter immédiatement. Il a couru à la maison et n'est pas retourné à l'école avant trois semaines. » À Bilisht, Drita précise que « dans tous les *vakëf*, il y avait des histoires pour faire peur aux enfants, et leur interdire d'y entrer et de prendre les offrandes (*peshqesh, të falura*). À Inonisht, le *vakëf* de Kuç, on disait que si quelqu'un volait les offrandes, Dieu refermait la porte sur le voleur qui ne pouvait plus sortir. Une caserne a été construite à l'emplacement du *vakëf* ; on disait alors que les soldats qui abattraient les peupliers mourraient aussitôt ». Dans de nombreux cas en effet, on raconte comment des gens mal intentionnés ont trouvé la mort en pénétrant [74] dans un *vakëf* : à Lazarat par exemple, le responsable bektachi raconte qu'en 1940 trois soldats grecs sont entrés dans le mausolée de Baba Zeneli : « Le premier à entrer est tombé sur le sol et les deux autres ont dû le porter dehors. Ils n'ont plus essayé d'entrer ». L'évitement ne concerne pas que les humains, il doit aussi être respecté par les animaux : à Libohovë, un ancien *tekke*, tombé en ruine après avoir été transformé en « maison de la culture » pendant le communisme, est laissé à l'abandon au centre de la ville. « Un jour, raconte un habitant du quartier, il y a trois ou quatre ans, un gars a attaché sa vache à la porte du *tekke*, avec un taureau. Son fils lui avait dit de ne pas le faire, parce que la place des vaches n'est pas dans les *vakëf*, mais il n'a pas écouté. Une pierre de la porte, écrite en turc ou en arabe, lui est tombée dessus et lui a coupé les orteils. »

Le deuxième type de pratique consiste en une dévotion ordinaire, qui marque le respect que l'on témoigne au lieu sacré et la puissance qu'on lui reconnaît. Dans certains cas, on ne demande rien de particulier, sinon une protection diffuse. Dans d'autres cas, la fréquentation est liée à une situation ou à une demande particulière : maladie, stérilité,

départ en migration, examens scolaires, anniversaire. Sur la route entre Bilisht et Vërnik, l'emplacement de l'ancien village de Selcë est marqué par un *vakëf* appelé Kristofori, du nom de la chapelle dédiée à saint Christophe, bâtie au pied d'un grand noyer. Un jour qu'il passait par là en voiture, un habitant de Vërnik raconte qu'il a vu le chauffeur du véhicule faire un détour pour s'arrêter au *vakëf* et y laisser un billet de dix leks. Lorsqu'il lui a demandé s'il faisait cela à chaque fois qu'il passait et pour quelle raison, le chauffeur a répondu qu'il était passé par là quelques temps auparavant, avec sa femme. Celle-ci lui avait demandé de s'arrêter pour laisser de l'argent au *vakëf*. Il avait refusé en disant que ça n'en valait pas la peine. Le lendemain, en redescendant de Vërnik, la suspension de la voiture a cassé. Depuis, il s'arrête toujours au *vakëf* : cela coûte moins cher que de remplacer la suspension.

Enfin, certains *vakëf*, à certains moments de l'année, reçoivent une dévotion extraordinaire. C'est le cas des lieux saints chrétiens le jour de la fête du saint auquel ils sont dédiés. [75] C'est aussi le cas des *tekke* bektachis le jour de Sulltan Nevruz (22 mars). En août 2006, la société littéraire de Bilisht, « Les amis de Dritëro », fêtait ses deux années d'existence et, simultanément, le 75^e anniversaire de l'écrivain Dritëro Agolli, originaire de Menkulas. Selon le président de la société, « la cérémonie s'est déroulée dans le lieu saint (*vend i shenjtë*) du village de Kuç du Devoll où, 75 ans auparavant, au *tekke* de ce village, Baba Ahmeti a donné son nom à notre grand Dritëro. Là, Sadije [l'épouse de Dritëro] a emporté trois sacs remplis de terre. Elle venait pour la première fois dans ce lieu saint³⁹ ». Comme on le verra, il est fréquent de prélever un peu de terre dans les *vakëf* que l'on visite et de l'emporter chez soi.

Les fêtes des saint chrétiens sont appelés *festë* (« fête ») ou *panair* (« foire ») et se déroulent partout de manière similaire : les participants commencent à arriver la veille dans l'après-midi, rendent visite à l'icône du saint, assistent éventuellement à la messe du soir et surtout se préparent à passer la nuit, soit à l'intérieur de l'église, soit aux alentours, autour de feux de camp. Le lendemain matin, l'affluence est plus grande encore, une messe est donnée et les visites à l'église continuent, tandis que la plupart des gens pique-niquent en famille. Les départs commencent dès le début de l'après-midi, et l'endroit redevient désert en fin de journée. Tel est le déroulement des fêtes auxquelles nous avons assisté, dans trois *vakëf* des villages de Voskopoje (monastère de saint Jean-Baptiste, 24 juin), Vithkuq (monastère de saint Pierre, 29 juin) et Hoçisht (Satrivaç, église des saints Côme et Damien, 1^{er} juillet). Il faut noter que la plupart des *vakëf* connus pour leur fête sont susceptibles d'être fréquentés pour des motifs non religieux et principalement festifs ; ils sont appréciés pour leur environnement rural ou montagnard, pour leur air pur et l'eau fraîche de leur source, et certains sont reconnus de longue date comme « lieux touristiques » (*pikë turistike*). À Voskopoje, [76] il n'est pas anodin qu'un « camp de pionniers » (*kampi i pionerëve*) ait été installé pendant la période communiste à proximité immédiate du monastère de saint Jean. Depuis la fin du communisme, il est devenu un complexe hôtelier

³⁹ Entretien avec Bashkim Gjoza dans la revue *Nositi* (<http://www.poradeci.com/gazetanositi/1377.aspx>, consulté en mars 2007).

très fréquenté en été. Pendant le communisme, Satrivaç a également servi de site à la célébration de la « fête du bataillon », le 7 août, qui commémorait la création d'un bataillon de partisans pendant la Seconde Guerre mondiale. La cérémonie a ensuite été transférée dans un village voisin, celui de Poloskë, dans un site plus vaste. Dès les années 1930, les *vakëf*, comme le rappelle un témoin de l'époque, n'étaient pas fréquentés que pour leur caractère sacré ou leur efficacité magique. Évoquant sa rencontre, au début des années 1930, avec Koçi Xoxe (futur ministre de l'intérieur du régime communiste, exécuté en 1949), Pandi Kristo (1914-1994), lui aussi ancien ministre arrêté et condamné en 1948, raconte : « C'est le hasard qui nous fit nous rencontrer lors d'un de ces pique-niques habituels que la jeunesse de Korçë organisait dans les lieux touristiques de la région. Koçi organisait régulièrement de tels pique-niques à Dardhë, dans la Moravë, à Shën Naum, Voskopojë, Shën Marenë de Pogradec et Shën Trivac (*sic* pour Satrivaç) de Hoçisht. La jeunesse ouvrière et étudiante de Korçë s'y retrouvait et, lors de la rencontre, on parlait de questions patriotiques et on montait de petites pièces de théâtre et des concerts avec des chants patriotiques. Je me souviens qu'à la fin de ces pique-niques, on distribuait aux étudiants, qui participaient régulièrement à ces activités, des brochures avec des idées progressistes et communistes⁴⁰ ». On reconnaît dans cette liste de « lieux touristiques » fréquentés par la jeunesse progressiste la plupart des lieux chrétiens dont la fête attire aujourd'hui des visiteurs des deux religions, mais aussi des touristes.

[77] Au premier abord, ces fêtes ne se remarquent pas par leur intensité dévotionnelle et il semble difficile de distinguer les gens venus en « croyants » (*besimtar*) des « touristes » (*turist*). De même, la diversité des origines géographiques et des appartenances religieuses ou nationales donne une impression d'indifférenciation, comme si les limites entre les groupes s'estompaient. Observées de plus près, les motivations et les pratiques dévotionnelles des musulmans et des chrétiens dans les trois *vakëf* laissent cependant apparaître des différences, et surtout des processus de différenciation, qui ont pour résultat de maintenir l'autre dans son altérité malgré le caractère partagé de la fête. D'une certaine manière, la présence de l'autre ne passe pas inaperçue : elle est connue et reconnue en tant que telle. Dans de nombreux cas, la fréquentation massive d'un lieu de culte, qu'il soit musulman ou chrétien, appelle des remarques mettant en avant la participation des membres de l'autre religion. En juin 1995, comme nous assistions à l'inauguration de la mosquée de Bilisht, nos amis musulmans nous ont à plusieurs reprises, pendant et après la cérémonie, affirmé que « la moitié des gens [présents] étaient chrétiens ». Ils signifiaient par là à la fois leur relatif désintérêt pour la religion (les chrétiens sont plus croyants que nous) et leur « tolérance » à l'égard de l'autre religion, massivement présente dans une cérémonie musulmane. C'est le cas également dans les trois fêtes considérées ici. La participation de l'autre religion est surtout revendiquée par ceux à qui le lieu sacré est associé : dans nos trois cas, ce sont surtout les chrétiens qui revendiquent la participation des musulmans, ceux-ci se montrant plus discrets. La réunion des chrétiens et des musulmans est donc orientée : ce sont les chrétiens qui accueillent les musulmans dans les lieux saints chrétiens.

⁴⁰ « Pandi Kristo dëshmon për historinë » (<http://www.forumishqiptar.com/archive/index.php/t-28723.html>). Consulté en novembre 2006.

Cette orientation apparaît dans la langue : il ne s'agit jamais de sanctuaires « partagés » ou « mixtes », ou de participation « commune ». On dit plutôt des musulmans : « ils viennent, ils viennent aussi » (*vijnë, edhe ata vijnë*). Les lieux partagés ne font donc pas disparaître toute relation hiérarchique entre les groupes en présence.

Cette orientation et cette inégalité amènent deux questions. La première est celle de la visibilité des appartenances [78] confessionnelles : dans quelle mesure sont-elles affichées ou cachées ? On constate que si la participation des musulmans est reconnue et revendiquée, elle est dans les faits peu visible, contrairement à d'autres occasions, plus officielles, où des représentants des quatre confessions (islam sunnite et bektachi, christianisme orthodoxe et catholique) sont rassemblés⁴¹. Tout se passe comme si le discours sur la participation des musulmans mettait l'accent non pas sur la diversité confessionnelle, mais sur l'unité sous-jacente des chrétiens et des musulmans : ceux-ci fréquentent les lieux sacrés des chrétiens parce qu'ils sont eux-mêmes d'anciens chrétiens convertis à l'islam. Cela apparaît de plusieurs manières. Tout d'abord, il n'existe pas de marqueurs vestimentaires religieux : chrétiens et musulmans s'habillent de la même manière, dans la vie courante comme lors de la visite des lieux sacrés chrétiens. Le port de la croix n'est pas toujours un signe distinctif, dans la mesure où de nombreux musulmans, en particulier parmi les jeunes et les migrants, n'hésitent pas à en porter. Toutefois, certains comportements peuvent « trahir » les musulmans : à Satrivaç, en juin 1996, le gardien du *vakëf* rappelle à l'ordre les visiteurs qui, à l'entrée de l'église, se contentent de tourner leur casquette, la visière sur la nuque, plutôt que de se découvrir ou ceux qui, s'apprêtant à se déchausser, trahissent une origine musulmane. Les musulmans semblent n'être acceptés que dans la mesure où ils se comportent en chrétiens. La plupart des gestes de dévotion sont d'ailleurs communs, sans qu'il soit toujours facile d'en déterminer l'origine : lors de la visite à l'église, on touche et on embrasse les icônes, les montants de l'iconostase et des portes de l'édifice ; on dépose des offrandes en argent ou en nature ; on allume des cierges devant l'église (Voskopojë, Hoçisht) ou sous son porche (Vithkuq) ; enfin, l'incubation, à l'intérieur de [79] l'église, dans des bâtiments annexes ou contre le mur extérieur du chœur, est pratiquée par les musulmans comme par les chrétiens. Dans la limite de nos observations, le signe de croix devant les icônes ne semble pas être pratiqué par tout le monde. De même, selon nos informateurs chrétiens de Vithkuq, les musulmans ne prennent pas part à la messe, qui est réservée aux baptisés.

Il faut préciser que dans ces lieux saints chrétiens, le caractère chrétien du rituel, et parfois du lieu lui-même, est souvent limité : le clergé est peu nombreux et discret ; contrairement à ce qui se passe dans d'autres lieux⁴², l'icône du saint n'est pas sortie de l'église le jour de la fête et il n'existe aucune forme de procession autour de l'église ou dans le village. À Hoçisht, la messe du matin, le jour de la Saint-Côme, est célébrée dans une

⁴¹ C'est le cas par exemple lors du pèlerinage à l'église Saint-Antoine de Laç, le 12 juin, qui est devenu dans les années 1990 la vitrine de la « tolérance » entre les religions ; ce fut aussi le cas lors de la mort du pape Jean-Paul II, en mars 2005, et des cérémonies et émissions télévisées qui l'ont suivie.

⁴² Par exemple en ex-Yougoslavie dans les cas décrits par G. Duijzings (2000), *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. London, Hurst.

autre église, à l'entrée du village, car celle de Satrivaç ne possède pas d'abside. À la fin de l'office, les deux popes rejoignent l'église des saints Côme et Damien en voiture, tandis que les fidèles qui ont assisté à la messe se mêlent à la foule qui descend des cars en provenance de Bilisht ou de Korçë. Enfin, la participation aux offices est relativement limitée : beaucoup de visiteurs, même parmi les chrétiens, ne sont pas venus pour cela.

La principale exception à cette indifférenciation des pratiques concerne le sacrifice (*kurban, gjak*)⁴³. En juin 1996, à Hoçisht, le gardien du *vakëf* nous précise ainsi que seuls les musulmans font un sacrifice ; les chrétiens, dit-il, ne connaissent pas cette « coutume » (*zakon*). De fait, un portique est aménagé au bord du ruisseau pour le dépeçage et la préparation des agneaux égorgés par les musulmans au pied des [80] deux chênes qui s'élèvent derrière l'église. Lors de notre visite en compagnie d'une famille musulmane de Bilisht, la veille de la Saint-Côme, nous avons ainsi tué et consommé un mouton acheté le matin même au marché de Bilisht. Le but de la visite au *vakëf* était de faire un pique-nique (*piknik*) réunissant le « lignage » (*fis*), pratique qui appelle souvent l'agneau à la broche même lorsqu'elle a lieu en dehors de tout contexte religieux⁴⁴. À Voskopojë, en raison de l'atmosphère festive, certaines familles viennent avec un agneau, mais l'abattage et la cuisson se font toujours en dehors de l'enceinte du monastère – où l'on pique-nique de viande froide et de plats préparés que l'on a apportés avec soi –, dans les bois de pins et les prés des alentours. Cela ne signifie pas que la pratique du sacrifice soit exclusivement musulmane : les chrétiens font un sacrifice à Pâques dans le cadre familial et à la Saint-Constantin (21 mai ou 3 juin) dans une ambiance qui rappelle celle de la Saint-Jean, parfois dans un cadre montagnard et sylvestre, comme dans le Devoll à proximité du village de Bradvicë. Il n'existe cependant pas de différenciation marquée entre musulmans et chrétiens dans le domaine des pratiques, en grande partie parce que ces pratiques sont d'abord des pratiques de *vakëf*. Le sacrifice sanglant lui-même entre dans une série de pratiques de distribution alimentaire qui impliquent les musulmans autant que les chrétiens : même lorsqu'ils ne pratiquent pas le sacrifice lors de ces fêtes, les chrétiens partagent avec les musulmans certaines nourritures, par exemple des pâtisseries, et reçoivent de ceux-ci des parts de viande.

La deuxième question est celle de la justification donnée par les musulmans à leur fréquentation de lieux saints chrétiens. Cette justification se fait d'abord par le recours à la catégorie de *vakëf* : les églises et les monastères chrétiens sont fréquentés par les musulmans en tant que *vakëf* plutôt qu'en tant que lieux de culte chrétiens : c'est leur efficacité en tant que *vakëf* qui est recherchée. Un deuxième type de justification fait appel au plaisir et à la rupture avec le quotidien. [81] À plusieurs reprises, nos amis musulmans nous ont présenté la religion chrétienne comme une religion du plaisir, comme la religion de gens qui savent faire la fête, opposée à l'austérité de la religion musulmane. La localisation de nombreux

⁴³ Il existe deux mots pour le sacrifice : le premier est le terme turc *kurban*, utilisé également par les chrétiens. Le mot albanais *gjak* signifie d'abord « sang » et aussi « sacrifice ». En général, les deux mots sont synonymes, mais il arrive que l'on distingue le *kurban*, qui ne doit pas être mangé par ceux qui offrent le sacrifice, mais intégralement distribué, du *gjak*, dont on peut manger une partie après avoir procédé à la distribution.

⁴⁴ Le terme utilisé est alors le verbe *ther*, « égorger ».

vakëf, au sommet de collines et dans les bois, auprès de sources et, d'une manière générale, loin des villes, en fait depuis longtemps, on l'a vu, des buts de promenade et des « lieux touristiques ». Enfin, il est fréquent chez les musulmans, lorsqu'il est question de croyances et de pratiques religieuses, de minimiser les différences entre chrétiens et musulmans : ce qui compte, dit-on, c'est la croyance en Dieu, les façons de l'adorer sont secondaires. Ce dernier point est repris par une partie des chrétiens, et notamment par le clergé local : « Nous sommes tous sortis de la même boue, affirme le pope de Voskopojë à propos de la participation des musulmans à la fête de la Saint-Jean ; l'important est d'adorer Dieu ». Le même argument est utilisé par le pope à propos des pratiques non reconnues par l'Église auxquelles se livrent certains pèlerins, comme celle d'emporter de la terre : « [Ces femmes] aiment cet endroit, qui est un endroit saint, et cet amour les pousse à en emporter une partie avec elles, pour profiter de cette sainteté. Le christianisme ne dit pas de faire cela, mais à partir du moment où cela vient de leur amour pour le saint, de la croyance en son pouvoir... Après tout, si Dieu les laisse faire... ».

L'autre versant de l'attitude des chrétiens est de voir dans la participation des musulmans la reconnaissance de la supériorité et du caractère évident et naturel de la religion chrétienne : il est normal, de ce point de vue, que les musulmans viennent dans les lieux saints chrétiens, puisque c'est là que se trouve la vraie religion. « Dans le monde entier, dit un chrétien de Korçë, la religion naturelle est le christianisme. Que Mohamet apparaisse et soit suivi dans le désert, c'est normal, car les gens là-bas n'avaient pas de religion ; mais ici ? Pourquoi ? » Cette idée est renforcée par celle qui voit dans les musulmans albanais d'anciens chrétiens convertis à l'islam et qui ont de ce fait gardé quelque chose de leur ancienne religion et ne peuvent qu'avoir envie d'y retourner. La réciproque, en [82] ce domaine, n'est pas parfaite : des chrétiens rencontrés à Vithkuq disent « respecter » (*respektuj*) les fêtes musulmanes, de la même manière que les musulmans respectent les fêtes chrétiennes, mais trouveraient incongru d'y participer⁴⁵. Au contraire, disent-ils, les musulmans qui viennent à la Saint-Pierre « font tous les rites religieux exactement comme nous. (...) Ils croient et respectent beaucoup les rites religieux des orthodoxes ». Si cela est possible, c'est parce que les musulmans ne peuvent que chercher à apprendre ces rites, par imitation des chrétiens (« c'est par nous qu'ils apprennent le signe de croix ») et par la lecture des brochures disponibles sur place.

Cela n'empêche pas la dévotion individuelle de chrétiens à l'égard de lieux saints musulmans, du moins en situation d'interaction : en juin 1996, nous visitons le chantier du nouveau *tekke* halvëti⁴⁶ du village d'Eçmenik (Devoll), avec un petit groupe de collègues de la Direction de l'éducation (le responsable du *tekke* et sa femme sont tous deux enseignants). Lors de la visite, le responsable demande conseil à une dame de la Direction, dont le mari a participé à la construction de la nouvelle église de leur village, Ziçisht, et l'interroge sur l'organisation de l'espace et la décoration à apporter au *vakëf*. Sur le bord de la route, le futur *tekke* est déjà annoncé par un petit bâtiment dont la fenêtre est fermée par

⁴⁵ Ce qui n'empêche pas, comme on l'a vu, une participation chrétienne à certaines cérémonies musulmanes, comme lors de l'inauguration de la mosquée de Bilisht en 1995.

⁴⁶ Les Halvëtis forment une autre confrérie mystique musulmane.

une grille. À notre passage, tout le monde, chrétiens et musulmans, y laisse un peu d'argent, tandis que la dame de Ziçisht soulève son fils âgé de quatre à cinq ans pour lui faire embrasser les barreaux de la grille, comme elle le ferait dans un lieu saint chrétien.

La notion de *vakëf* semble exprimer l'idée d'un lieu de culte dont l'appartenance confessionnelle s'efface devant le [83] caractère sacré, sans toutefois disparaître totalement. Dans le contexte communiste et post-communiste, où les allégeances confessionnelles ne peuvent toujours s'afficher, la fréquentation – en cachette sous le communisme, désormais ouvertement – de lieux dont le marquage confessionnel est faible (ruines) ou flou (tombeaux, monastères) peut apparaître comme une pratique religieuse moins stigmatisante et moins contraignante que la fréquentation des églises et des mosquées. On peut penser que la notion actuelle de *vakëf* est le résultat du retrait des institutions religieuses pendant le communisme. La nationalisation et la collectivisation des terres et des biens immobiliers, ainsi que la sécularisation de la société, ont fait disparaître les réalités auxquelles renvoyait le sens juridique du terme. Certaines connotations religieuses (inviolabilité, consécration, respect) ont cependant conduit une population privée d'institutions religieuses à récupérer le mot et à l'appliquer, d'une façon assez floue pour brouiller les limites confessionnelles, à toutes sortes de lieux associés aux anciennes religions. Dans ce processus, il semble que tout lieu abandonné ou détruit soit susceptible d'être interprété comme un ancien lieu de culte, comme si la destruction systématique des édifices religieux pendant la période communiste avait eu pour résultat d'étendre à tout vestige la valeur sacrée conservée par les anciens lieux du religieux⁴⁷.

⁴⁷ Je remercie Dionigi Albera, Nathalie Clayer et Galia Valtchinova pour leurs relectures et leurs commentaires.